

Le lettere paoline come fonte kantiana

di Luca Valzesi

luca0512@gmail.com

Lo scopo del contributo

Questo contributo intende riflettere sulla possibile individuazione di robuste tematiche evangeliche, ed in particolare paoline, come fonte per la discussione e il rafforzamento di alcune cifre essenziali della trattazione che Kant conduce nella *Kritik der praktischen Vernunft*.

Spesso si intende l'interessamento di Kant alla religione, e l'inserimento di questa nel suo edificio dottrinale, una realtà tardiva nello sviluppo del pensiero kantiano; pochi banali accorgimenti rendono però subito giustizia agli sforzi che Kant condusse per indirizzare il suo potenziale speculativo verso questa direzione.

Mi limito a fare riferimento alla lettera che nel 1775 Kant scrisse a Lavater¹ e nella quale non si faticano a trovare tematiche e opinioni che troveranno la loro matura formulazione solo diciotto anni dopo con *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

Scriveva Kant:

Lei mi domanda un giudizio sul Suo trattato sulla fede e sulla preghiera. Ma sa a chi si rivolge? A un uomo che non conosce altro mezzo che possa serbare la propria validità intatta nell'ultimo istante di vita se non la sincerità più pura per quel che riguarda le intenzioni più segrete del cuore; a un uomo che come Giobbe considera un delitto adulare Dio e fare ammissioni interiori che siano forse dettate dalla paura e alle quali l'animo non possa asserire con un libero atto di fede.²

Nel 1786, inoltre, prende forma un breve saggio kantiano che mette in luce la forte tendenza, viva in Kant, ad un'interpretazione morale della Scrittura. Il saggio (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*) attraverso un forte sforzo ermeneutico cerca di desumere dalla lettura di una piccola parte della *Genesi*³ alcune istanze fondanti

¹ J.K. Lavater (Zurigo, 1741-1801) scrisse varie opere inerenti la religione e nella lettera di cui sopra si fa particolare riferimento al breve trattato *Sulla fede e la preghiera*, pubblicato nel 1774 e riguardo al quale il giudizio di Kant era stato richiesto dallo stesso Lavater.

² I. Kant, AA 10: s.176, z.10-21.

³ In particolare Gen. 2-4, ovvero il peccato originale, la cacciata dal Paradiso terrestre e il conflitto tra Caino e Abele.

della natura umana in una prospettiva razionale, politica e soprattutto morale.⁴

Quando poi Kant, nella *Die Religion*, affronta in maniera diretta il testo sacro e dà inizio ad un impegno ermeneutico di stampo morale, uno dei punti di riferimento dominanti saranno proprio le lettere paoline: queste, in effetti, non solo contano numerosissimi riferimenti diretti ma tali riferimenti compaiono a sostegno o cornice di punti fermi essenziali nel sistema etico di Kant.

Ciò che si cerca di suggerire con questo contributo è che la tendenza all'interpretazione morale della Scrittura, il vivo interesse di Kant per i contenuti del Testamento e, più nello specifico, per l'epistolario di San Paolo possano rappresentare un interessante punto di vista per la comprensione di taluni concetti chiave della seconda Critica.

Il contributo di Paolo alla dottrina dell'amore

Tra Luteranesimo e Pietismo

È cosa nota che l'epistolario di Paolo rappresenta un'eredità essenziale del primo cristianesimo e che contenga precetti religiosi e morali controversi, polemici ma sicuramente fondanti. L'opera di Paolo dimostra una densità ed una ricchezza tali per cui risulta necessario enucleare fin dal principio i cardini tematici di nostro interesse, ovvero quelli da cui Kant si è dimostrato più attratto nelle sue opere di filosofia della religione, e che possono essere ritrovate negli snodi più fecondi della seconda *Critica*.

Per fare questo si può far subito riferimento al peso che la dottrina paolina ebbe per la cultura protestante prima e pietista poi. Lutero scrisse un commentario *all'Epistola ai Romani* (1515-1516)⁵, che pur essendo rimasto inedito fino all'inizio del Novecento mostra chiaramente come la lettura di Paolo abbia sconvolto e forgiato attivamente la natura e lo sviluppo del pensiero riformatore di Lutero. Il Riformatore, in effetti, riconosceva nella produzione paolina la "*clavis scripturae*", e fu quindi un suo indiscusso merito dedicarsi, dopo la lettura dei Salmi, al commento di questa produzione neotestamentaria. Conducendo la sua analisi, Lutero identifica

⁴ Cfr. F. Camera, «*Sich der heiligen Urkunde als Karte bedienen*». A proposito dell'origine dell'interpretazione morale della Scrittura in Kant, paper personale presentato all' XI Congresso Kantiano Internazionale, Pisa 2010.

⁵ M. Lutero, *La lettera ai Romani*, a cura di F. Buzzi, San Paolo Edizioni, Milano 1996.

immediatamente il forte significato della giustificazione e della giustizia in Paolo. Secondo Lutero l'intento primario di Paolo è quello di «distruggere qualsiasi giustizia e sapienza propria; ristabilire la dimensione del peccato, accrescerne e ingigantirne l'evidenza»⁶ e poi ancora di «dimostrare che, per annientarlo davvero, a noi sono necessari Cristo e la sua giustizia»⁷.

Nella lettura riformatrice, quindi, l'Apostolo vuole annientare l'illusione radicata in noi di essere giusti, vuole sradicare ogni speranza di salvarci da soli, mettere in luce che solo la giustizia di Cristo e l'opera di Dio possono portare alla salvezza.

Operando questa trasformazione, Lutero fonde e riplasma il concetto di amore cristiano attraverso quello di giustizia, che così inteso non è più quello della δικαιοσύνη greca o della *iustitia* latina, e allontanandosi anche dall'equa irrepreensibilità della Bibbia ebraica, inizia un percorso storico dove conosce numerosissime attribuzioni di significato, fino a giungere alla concezione di giustizia di nostro interesse.

Nel commento di Lutero, difatti, la giustizia è una giustificazione concessa da Dio all'uomo, il quale è irrimediabilmente peccatore, e si può salvare *mediante la sola fede*⁸; questo precetto essenziale del luteranesimo comprare quindi per la prima volta⁹ durante la lettura delle lettere paoline, che si dimostrano pertanto essenziali nello sviluppo della coscienza religiosa cui apparterrà anche lo stesso Kant.

Un altro argomento fondamentale che emerge leggendo questo capitolo della genesi del protestantesimo è il bisogno di “*magnificare peccata*”: occorre, secondo Lutero, ingrandire visibilmente la proporzione del peccato, concentrare lo sguardo sul male che è insito nell'animo umano (*peccatum radicale*), coglierne l'illimitata intensità e quindi poter sperare, in virtù di questo, nella giustificazione divina.

Concludendo questa veloce parentesi sulla ricezione luterana del testo di Paolo, non si può certamente ignorare lo stravolgimento che Lutero opera nei confronti del concetto di Legge (altro termine essenziale della dottrina kantiana). Le legge che il Riformatore

⁶ Ivi, p.32.

⁷ Ibidem.

⁸ Riguardo la ricorrenza di questa tematica in Paolo si può fare riferimento, in particolare, a 2Co 5:21; Ga 2:15-16; 3:8-14, 22-29; Ef 2:7-9, questa tematica, come è noto, è comunque molto ricorrente nell'epistolario paolino. Nel Vecchio Testamento è sicuramente interessante a questo proposito, tra gli altri, Is 53:11.

⁹ In effetti, l'espressione era già apparsa (sempre in relazione alla lettura dell'opera paolina) nel 1513, in un edizione delle *Lettere* curata da Lefèvre d'Étaples. Inoltre anche Origene nell'*Ambrosiaster* aveva utilizzato questa espressione, ripresa anche da San Tommaso e San Bernardo. Prendendo coscienza di queste fonti del commentario Luterano, non si può comunque ignorare l'onnipresenza e l'importanza del discorso paolino.

identifica nel controllo dell'epistolario di Paolo è una tragedia per il credente, il quale per la sua natura di peccatore si trova nella drammatica situazione di sapere cosa dovrebbe fare e non farlo. Un'altra volta il vero protagonista della situazione esistenziale umana è il peccato, il cui potere è tale che Lutero arriva a proporre come mezzo per la speranza la "*resignatio ad infernum*", ovvero l'atto di chiedere per se stessi la condanna alle pene infernali.

Dopo il 1670, i *Collegia pietatis* di P.J. Spener e la formulazione della dottrina pietista nelle sue due opere più celebri¹⁰, il concetto di santificazione e giustificazione viene rivisto e stravolto. Per comprendere in che modo questo sia accaduto si può fare immediato riferimento proprio ai *Pia desideria* di Spener, in cui il disgusto verso ciò che si proclama cristiano senza esserlo, si sensibilizza intorno alla necessità di una rilettura della Bibbia, dei Vangeli, ma soprattutto dell'epistolario paolino¹¹. L'impegno pratico diventa il cuore pulsante della dottrina dell'amore e ogni genere di rassegnazione (positiva o negativa) passa nettamente in secondo piano.

Le nuove dottrine della santificazione e della giustificazione di stampo pietista (con il valore che attribuivano alle opere) videro presto l'adesione di personalità come Nicolaus Ludwig Zinzendorf e John Wesley.

Ciò che interessa a noi di questa prospettiva è di nuovo l'influenza che venne operata da Paolo nei confronti di queste due forti personalità del panorama protestante del XVIII secolo. Lo stesso Wesley diede un indirizzo fortemente improntato sulla vita attiva del fedele, nel timore che la giustificazione per sola fede potesse indurre i cristiani ad una vita sterile dedicata unicamente all'ascolto distaccato ma dovuto dalla parola di Dio.

Le parole di Wesley leggendo proprio la *Lettere di Paolo a Romani* (1738): «Sentii il mio cuore stranamente riscaldato. (...) Sentii che andavo riponendo la fiducia per la mia salvezza in Cristo»¹².

L'impegno di John Wesley fu, poi, quello di tradurre la propria fede in potenziale dinamico, capace di contribuire alla costruzione di una nuova società.

Anche Zinzendorf rivide il concetto di santificazione così come quello di perfezione,

¹⁰ Cfr. *Pia desideria* (1675) e gli *Allgemeine Gottesgelehrtheit* (1680).

¹¹ Cfr. P. J. Spener, *Pia desideria. Il "manifesto" del pietismo tedesco*, tr. it. di R. Ostulati, Claudiana, Torino 1986.

¹² V. Benecchi, *John Wesley. un'eredità da investire*, Claudiana, Torino 2010.

inquadrandolo in una dimensione di continuo sviluppo e tensione verso il meglio. La santità non rappresenta dunque né la mancanza totale di peccato e neanche l'assoluzione divina: essa consiste in realtà nello sforzo attivo del fedele come applicazione dell'amore predicato da Cristo prima e da Paolo poi. La tendenza di Zizendorf fu quella di rifarsi al pensiero di Paolo¹³ e di ricercare nel suo concetto di τελειότης (Colossesi 3:14) la radice prima di quella che diventa poi l' stanza di santificazione (Romani 15:16; 1 Corinzi 6:11; Efesini 4:30; 1 Tessalonicesi 4:7,8; 2 Tessalonicesi 2:13); così facendo si ebbe modo di proiettare il concetto di santificazione in una dimensione di orientamento e sviluppo piuttosto che di compiutezza divina.

Rivendendo un simile percorso ci si può accorgere del modo in cui la ricezione del discorso paolino nell'ambiente riformato abbia portato alla formulazione di concetti essenziali all'interno della produzione morale di Kant. Per rendere giustizia a quest'affermazione ci si concentrerà ora sulla validità etica del discorso paolino. Nel fare questo sarà necessario concentrarsi unicamente sulle tematiche emerse nell'analisi del decorso storico della sua ricezione, tenendo però presenti gli scritti di religione kantiani, per non dimenticare le tematiche paoline cui lo stesso Kant si è dimostrato affezionato lettore.

Paolo rilegge Gesù

Ciò che si è avuto modo di vedere nel paragrafo precedente è il modo in cui Paolo si è presentato al Kant pietista nella seconda metà nel XVIII secolo. Una tradizione che parte da Lutero¹⁴ e incontra gli esiti del pietismo riporta a Kant un Paolo che elogia il continuo tendere della comunità umana verso la perfezione morale, nella coscienza che però tale perfezione è realmente possibile solo in Dio. Questa concezione rende quindi la fede un requisito essenziale alla realizzazione della morale, condannando allo stesso tempo ogni sorta di attesa rassegnata e passiva della venuta del Regno di Dio. Questa visione, incarnata perfettamente da Paolo in *Romani* (8,19-23), trova il suo spazio nell'estremo esito etico-religioso che Kant dipinge nel suo universo filosofico. Si fa

¹³ Cfr. M. Cassese, "L'utopia di Herrnhut", in M. Forminca, *Diversità e minoranze nel Settecento: atti del seminario di Santa Margherita Ligure, 2-4 giugno 2003*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 87-128.

¹⁴ Se poi ci si volesse imbarcare in una disperata ricerca dei padri si potrebbe risalire fino agli sforzi esegetici di S. Agostino, passando per S. Tommaso, S. Bernardo e buona parte della grandiosa tradizione filosofico-cristiana del Medioevo.

riferimento a quel rapporto uomo-Dio (finito-infinito, fenomeno-noumeno, terra-cielo) che diviene la realtà essenziale all'interno della quale si sviluppa la possibilità e la realizzazione di una legge e di una morale, soffrendo i dolori umani nell' "attesa impaziente della rivelazione dei figli di Dio".

In virtù di queste osservazioni possiamo cominciare un'analisi della tematiche paoline che più interessano questa istanza del pensiero kantiano, per poi notare quali altre realtà ne possano derivare.

Se vogliamo identificare le particolarità della dottrina paolina, dobbiamo identificarne le differenze essenziali con quella dello stesso Gesù. In effetti l'insegnamento di Gesù, tramandatoci nella sua forma originale, sembra contenere delle lacune che il discorso di Paolo corregge; il discorso kantiano sembra, poi, influenzato proprio dalla ricezione di queste istanze correttive paoline.

Le parabole ed il Discorso della montagna¹⁵ mettono in luce due punti della dottrina cristiana che, in questo senso, ci interessano molto: in primo luogo, il compito del buon cristiano che ama il prossimo è quello di aiutare gli altri ad amare nello stesso modo; inoltre, chi cerca di aiutare gli uomini deve lasciare a Dio e al suo amore onnicomprensivo la cura del suo prossimo.

Non è questa la sede per approfondire questo aspetto¹⁶ basti notare che arrivati alla fine del Discorso di Gesù non sono poche le problematiche che riguardano il rapporto con l'altro e con Dio che dovranno aspettare la lettura paolina per divenire chiare.

Risulta comunque chiaro che la principale problematica più forte, dalla quale sorgeranno le altre, è il mistero inevitabile che accompagna i due fondamentali destinatari dell'amore: Dio e il prossimo. Dio rappresenta un misterioso avvenire in cui occorre nutrire una fede sconfinata e che dovrebbe significare la soluzione di tutti i conflitti. Alla domanda "chi è il mio prossimo?", poi, Gesù risponde con la parabola del buon Samaritano¹⁷, la quale non riesce a chiarire in senso univoco il problema dell'identificazione. In effetti il Prossimo si identifica tanto come il bisognoso quanto

¹⁵ Mt 5,1-7,28.

¹⁶ Per un'analisi esauriente di questa tematica possono risultare utili K.Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2009; J.Royce, *Il problema del cristianesimo*, a cura di E. Codignola, Vallecchi, Firenze 1925; S. Carbone, *La comunità cristiana nel Vangelo di Matteo*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 1993; S. Carbone - G. Rizzi, *La tematica della salvezza secondo alcune versioni giudaiche della Scrittura*, RivBiblIt XLIII (1995), pp. 101-124.

¹⁷ Lc 10,25-37.

come il Samaritano¹⁸. È cosa nota che sarà la dottrina paolina a introdurre un terzo elemento capace di chiarire questo punto: la comunità. Nella concezione paolina il prossimo si identifica come l'essere umano concreto della vita quotidiana, un membro della propria comunità, la quale di legge poi come Cristo corporato. Per Paolo la comunità è il corpo in cui Cristo si rinnova e ama se stesso.

L'ente corporato di cui parla Paolo si presenta così come più concreto del prossimo individuale che emerge dalla parabola del buon Samaritano. In questa visione paolina amare il proprio prossimo e amare Dio coincidono in una visione concreta e definita; avremo modo di vedere tra poco in che modo questa istanza può aver influenzato Kant.

Come si era anticipato, introdurre il concetto di comunità come teatro della realizzazione morale, ha permesso a Paolo di riformulare in modo più puntuale alcuni precetti evangelici che sarebbero altrimenti rimasti oscuri, non da ultimo il problema del peccato. Nel discorso della montagna il concetto di purezza morale espresso da Gesù sembra suggerire un'ambivalenza tra due vie non percorribili. Diceva Gesù:

Avete inteso che fu detto: *Non commettere adulterio*; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore. Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo venga gettato nella Geenna. E se la tua mano destra ti è occasione di scandalo, tagliala e gettala via da te: conviene che perisca uno dei tuoi membri, piuttosto che tutto il tuo corpo vada a finire nella Geenna.¹⁹

Questo discorso mette il cristiano davanti a una difficilissima realtà dicotomica riguardo la sua esistenza: da una parte può vivere in una completa mancanza di tentazione e nel pieno rispetto spontaneo e puro della legge morale (situazione che Kant definisce *Heiligkeit*) e dall'altra deve rinnegare e umiliare il proprio corpo, combattendo l'origine prima della tentazioni.

All'interno della comunità cristiana che Paolo ipotizza, invece, questi precetti vengono riletti in chiave diversa. Il male radicale dell'uomo non viene negato ma viene posto come realtà imprescindibile: "Siamo tutti peccatori in Adamo", scriveva Paolo in *Romani 5, 12*²⁰.

¹⁸ Non essendo corretto, vista la natura dell'intervento, approfondire eccessivamente questo punto, rimando nuovamente ai testi sopra citati per una piena comprensione della tematica.

¹⁹ Mt. 5, 27-31.

²⁰ Questa espressione può risultare più utile ai nostri scopi più per ciò che nasconde nelle sue implicazioni filologiche che filosofiche. La formula paolina era *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον*. Nella Vulgata fu però tradotta discutibilmente la preposizione *ἐπι*, trasformando il senso dell'espressione. Infatti la traduzione

All'interno di una simile realtà la comunità stessa viene invitata ad affrontare i demoni e le tentazioni, senza rinnegare la propria natura di peccatori e confidando nella grazia di Dio ma anche senza oziare passivamente nell'attesa che questa si realizzi. Nelle parole di Paolo: «[...]perché giustificati dalla Sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna. Questa parola è degna di fede e perciò voglio che tu insista in queste cose, perché coloro che credono in Dio si sforzino di essere i primi nelle opere buone»²¹.

Kant rilegge Paolo

Una prima rilettura kantiana di questo corpo di concetti paolini può essere identificata nelle seguenti righe del 1793 righe:

La fondazione di un popolo morale di Dio è, dunque, un'opera la cui esecuzione non possiamo aspettarci dagli uomini, ma soltanto da Dio stesso. Ma ciò non vuol dire che sia permesso all'uomo di rimanere inattivo riguardo a quest'impresa.[...] L'uomo, invece, deve procedere come se egli avesse l'incarico di tutto, e solo a questo patto può sperare che una saggezza superiore concederà il coronamento alle sua bene intenzionate²² fatiche.²³

Sotto questo aspetto²⁴, in effetti, si trova un altro contributo alla dottrina dell'amore cristiano grazie al quale Paolo rende chiari alcuni precetti, che poi ritroveremo ancora una volta nella *Religion* di Kant.

In effetti, se Paolo invita la sua comunità a non attendere inerte l'arrivo del Regno di Dio, Gesù invece diceva ai suoi discepoli presso la montagna:

corretta avrebbe voluto che si usasse il latino “*eo quod*” (perché) e non “*in quo omnes peccaverunt*”. Questo “*in quo*” fu visto poi come maschile invece che come neutro portando gli esegeti (uno su tutti S. Agostino) ad intendere l'espressione come riferita direttamente ad Adamo. Proprio S. Agostino, in effetti, scrisse: “*In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi, quo eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt*” (De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, III, 7, 14). Questa lettura rimase invariata anche durante il lungo periodo di esegesi protestante che abbiamo analizzato. Citando questa espressione paolina nella *Religion* (I. Kant, AA 06: s.42, z.20-21) Kant ci dà una dimostrazione dell'importanza che la tradizione esegetica ha avuto nella sua lettura dei Vangeli, ed in particolare dell'epistolario paolino.

²¹ Tito 3, 7-8.

²² Come è noto, la tematica della buona intenzione è centrale nella morale kantiana, e in questo stesso testo, Kant corona la sua riflessione a riguardo citando proprio Paolo, Rm 8, 16 : “Lo Spirito stesso rende testimonianza del nostro spirito”. I. Kant, AA 06: s.68, z.05.

²³ I. Kant, AA 06: s.100, z.29 – s.101, z.03.

²⁴ Riguardo al ruolo attivo dell'uomo nella costruzione di uno stato divino, Kant cita nuovamente Paolo (Tito 2, 14): «nell'attesa della beata speranza e della manifestazione della gloria del nostro grande Dio e salvatore Gesù Cristo; il quale ha dato se stesso per noi, per riscattarci da ogni iniquità e formarsi un popolo puro che gli appartenga, zelante nelle opere buone». I. Kant, AA 06: s.100, z.10.

Perciò vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete; la vita forse non vale più del cibo e il corpo più del vestito? Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? [...] Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta.²⁵

Andando avanti nella nostra analisi dovremmo ora chiederci, cosa significa quindi, nelle lettere di Paolo, l'espressione "Regno di Dio"?

Scriva Paolo, riferendosi all'imminente fine di tutte le cose:

Ma il Signore è fedele, ed egli vi fortificherà e vi custodirà dal maligno. A vostro riguardo noi confidiamo nel Signore, che *già* fate e continuerete a fare le cose che vi ordiniamo. E il Signore diriga i vostri cuori all'amore di Dio e alla perseveranza di Cristo.[...] Ma quanto a voi, fratelli, non vi stancate nel fare il bene. E se qualcuno non ubbidisce a quanto diciamo in questa epistola, notate quel tale e non vi associate a lui, affinché si vergogni. Non tenetelo però come un nemico, ma ammonitelo²⁶ come fratello.²⁷

Nella comunità paolina il Regno di Dio diviene quindi un imminente momento eterno di armonia e giustizia, ma anche e soprattutto la promessa divina nella quale è richiesta la fede del credente. Difatti, data la natura umana, resta in ogni caso necessario confidare nella grazia di Dio e nella sua natura per poter realizzare compiutamente un regno morale. Il Regno di Dio si formula in questo senso, quindi, come un orizzonte essenziale alla moralità, che non può essere completamente realizzato dagli uomini.

Scriveva Paolo: «Poiché riteniamo che l'uomo è giustificato mediante la fede in Dio, senza le opere della legge»²⁸. Unendo questa istanza a quella vista poco sopra riguardo

²⁵ Mt 6,25-34.

²⁶ Può risultare interessante notare in questo passo come la comunità paolina risulti, tra l'altro, una realtà in cui gli uomini peccatori si sostengono tra loro nella lotta contro il male radicale. Anche in questo caso Paolo opera una forte rilettura del discorso di Gesù, che sulla Montagna diceva ai suoi uditori: «Non giudicate, per non essere giudicati perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati» (Mt 7, 1) e poi ancora: «Ma a voi che ascoltate, io dico: Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano. A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l'altra; a chi ti leva il mantello, non rifiutare la tunica». (Lc 6, 26-37). In effetti il buon fedele predicato da Gesù, da una parte non giudica chi si mal comporta e dall'altra parte tace davanti all'ingiustizia e la subisce. Paolo rilegge queste istanze ed al comportamento passivo del singolo contrappone il ruolo attivo del membro della comunità, che non ignora il peccatore, ma lo giudica e lo corregge. Questo comportamento attivo fa, in effetti, parte di quel progresso verso il meglio che la tradizione pietista e lo stesso Kant sembrano leggere nell'epistolario di Paolo.

²⁷ 2Ts. 3-15.

²⁸ Rm 3, 27; Anche in questo caso il riferimento è stato utilizzato dal Kant nella *Religion*, a sostegno della considerazione: «Chiunque, ispirato da un vero sentimento del dovere, fa tutto quello che è in suo potere per soddisfare i suoi obblighi, può sperare sia supplito dalla sapienza suprema in qualche maniera». Cfr. I. Kant, AA 06: s.171, z.21.

la lotta con il peccato e l'aspirazione al Regno di Dio, ecco che il pensiero di Paolo può trovare quell'armonia di stampo pietista che si può identificare come quello che influenzò il pensiero kantiano. In effetti, il Paolo che si ritrova dopo quest'analisi dipinge una situazione umana in cui la fede in Dio funge da origine, da motore e da fine, senza però negare la responsabilità dell'uomo in quanto attore morale. La fede in Cristo non è dunque soltanto il Maestro interiore ma costituisce la scintilla che trasforma il "vecchio uomo" in figlio di Dio: «Tutti coloro che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio[...] Avete ricevuto uno Spirito da figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre! [...] Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi»²⁹.

Le "opere della legge" eseguite senza fede non possono significare la salvezza, perché senza fede in Cristo non ci può essere fede in una completa realizzazione della morale. Agire nelle fede è invece l'atteggiamento del buon cristiano.

Anche questa concettualizzazione conoscerà una formulazione kantiana nel '93:

[...] noi potremmo abbracciare con un solo sguardo una perfezione verso la quale noi dobbiamo sempre mirare, cioè far preparativi, con un progresso e un'approssimazione continui come verso il bene maggiore realizzabile sulla terra. E l'idea della fine del mondo [...] esprime benissimo la necessità di tenerci sempre preparati ad essa a tal fine ma, in realtà, esprime la necessità di considerarci come cittadini di uno stato divino³⁰

Tale realizzazione, però, non può neanche avvenire nel singolo individuo. Difatti la completa attualizzazione della morale prevede un Regno di Dio, istanza che compariva spesso già nel discorso di Gesù, ma che in Paolo assume un significato sicuramente più forte.

La comunità paolina si presenta, difatti, anche come un espediente pratico che permette la redenzione dell'uomo peccatore.

Procedendo in quest'analisi abbiamo quindi modo di identificare un'altra tematica molto cara a Kant e che egli stesso dimostra di riconoscere nell'epistolario paolino: la realizzazione della morale nella lotta contro le inclinazioni.

Nella *Die Religion*, infatti, Kant argomenta asserendo che non si deve operare un'educazione morale combattendo contro i singoli vizi, ma che bisogna in realtà

²⁹ Rm 8, 14-16; cfr. Gal 4, 4-7; Tito 3, 5-7.

³⁰ I. Kant, AA 06: s.136, z.12. Questo stesso stato divino è prima argomentato da Kant facendo riferimento nuovamente a Paolo, ed alla sua tendenza escatologica. In questo contesto Kant cita 1cor 15, 26.

concentrare i propri sforzi verso la loro radice.³¹ L'uomo giusto, quindi, «con una decisione unica ed immutabile, cambia il principio supremo delle proprie massime, per il quale era un uomo cattivo (e si riveste così di un *nuovo uomo*), e diventa, per il nuovo principio che adotta e per il suo nuovo modo di pensare, un soggetto capace di bene»³².

Proprio durante la formulazione di questo precetto, Kant rimanda all'epistolario di Paolo, dove leggiamo: «dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici e dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire *l'uomo nuovo*, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera»³³.

Anche in questo senso riusciamo a identificare l'azione ermeneutica di Paolo, che riprende la complicata dicotomia peccato-santità che stupiva gli uditori della montagna³⁴, e la risolve identificando una categoria corporea e divina insieme, un Cristo corporato, che conosce tanto i propri limiti quanto la fede, e sulla base di questi costruisce un regno morale, confidando che un giorno si trasformi nel Regno di Dio.

Ecco quindi che il rinnovamento spirituale assume una validità che nasce nell'istanza religiosa paolina e si realizza nella dimensione categorica dell'etica kantiana. L'uomo nuovo (forte tematica paolina), ritorna nell'etica kantiana come l'uomo educato non al semplice miglioramento dei costumi, ma a una nuova maniera di pensare, che ponendo le basi su un principio morale di portata universale, affronta le inclinazioni senza rinnegarle.

Un'altra volta Kant, nell'affrontare questo argomento fa riferimento a Paolo (*Ef. 6, 11*) argomentando:

Non ci si deve dunque stupire che l'Apostolo ci rappresenti come uno spirito cattivo esistente fuori di noi questo nemico invisibile, corruttore dei principi, che noi possiamo conoscere solo mediante i suoi effetti su di noi.[...] Adoperando questo termine, non sembra che l'apostolo intenda estendere la nostra conoscenza al di là del mondo sensibile, ma soltanto rendere intuitivo³⁵ per l'uso pratico il concetto d'una cosa per noi impenetrabile; perché, del resto, riguardo a tale uso pratico, è per noi la stessa cosa porre il tentatore semplicemente in noi stessi, o porlo fuori di noi, giacché, nell'ultimo caso, noi non siamo meno colpevoli che nel primo.³⁶

³¹Cfr. I. Kant, AA 06: s.48, z.01.

³² Ibidem, corsivo mio.

³³ Ef 4, 22-25, corsivo mio.

³⁴ Cfr. Mt7, 28.

³⁵ Sempre nella *Religion*, Kant insisterà sul fatto che i mezzi per la salvezza devo essere chiari tanto per il saggio quanto per lo stolto (Cfr. I. Kant, AA 06: s.181, z.06), e nel fare questo si riferisce ancora allo scritto paolino (1cor 1, 26-27).

³⁶ I. Kant, AA 06: s.59, z.16.

Siamo arrivati, dunque, a concepire con Kant la morale di Paolo come uno sforzo dell'uomo (peccatore per natura) verso un agire buono e giusto, in continua lotta con la propria natura e con la fede in Dio fermamente viva dentro di sé.

Ecco quindi che la «libertà dei figli di Dio»³⁷ consiste, secondo Kant, proprio nella possibilità di attuare la moralità al massimo della proprie capacità, confidando nel completamento divino, e divenendo quindi salvati nella speranza. Sarà nuovamente la *Lettera ai romani* (Rm. 8, 21)³⁸ ciò a cui Kant si riferirà per dare corpo alla propria argomentazione³⁹.

Arrivati a questo punto ritengo di aver enucleato le tematiche fondamentali riguardo alle quali intendo circostanziare quello che intendo con interesse kantiano nei confronti della produzione paolina. Le considerazioni fatte intorno alla ricezione luterana e pietiste ci hanno indicato come primo nucleo tematico il problema delle opere e della fede. Un'analisi della *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ci ha permesso di enucleare altre tematiche (centrali nella problematica etica kantiana) riguardo alla quali Kant stesso dimostra un debito (anche parziale) con la dottrina paolina. Si fa riferimento, dunque, alla virtù come lotta, alle inclinazioni umane, alla tensione verso il Regno di Dio, al problema della santità, alla comunità morale, al progresso umano verso la morale perfetta.

Scopo delle prossime pagine sarà quello di rintracciare queste tematiche all'interno della *Kritik der praktischen Vernunft*.

Si cercherà di analizzare il metodo e la sensibilità con cui Kant affronta queste problematiche nella *Kritik der praktischen Vernunft*, e si farà dunque particolare attenzione ai riferimenti kantiani allo scritto evangelico, nella speranza che un'analisi condotta in questo senso ci permetta di trovare un punto di vista, utile ad approfondire e ridefinire il valore che si attribuisce a concetti così consistenti della trattazione kantiana.

³⁷ I. Kant, AA 06: s.179, z.08.

³⁸ La lettera paolina, cui Kant fa riferimento, recita: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa - e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Poiché nella speranza noi siamo stati salvati».

³⁹ Cfr. I. Kant, AA 06: s.179, z.08.

Paolo nella *Kritik der praktischen Vernunft*

Dio

Ricostruendo quanto abbiamo strutturato nelle parti precedenti, abbiamo modo di identificare due nuclei tematici molto forti riguardo la divinità, i quali si sono dimostrati centrali nell'argomentazione Kantiana della *Religion* e che lo stesso Kant riconduceva al pensiero di Paolo. Queste stesse tematiche si presentano anche nella seconda *Critica* e sono poste in modo tale da poter risvegliare il nostro interesse intorno alla possibilità dell'influsso paolino.

Ho accennato a due tematiche: la prima ritengo si possa identificare con il concetto di *Reichs Gottes*, inteso come istanza di completa realizzazione morale; secondo è poi il concetto fondante di *Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*, dove troviamo una matura formulazione della necessità di un garante per la possibilità di attuazione di una morale perfetta. Questi due concetti restano fortemente legati l'uno all'altro: avere fede in Dio significa nutrire fiducia nel fatto che un giorno il Signore completerà ciò che l'uomo da solo non può completare. Il Regno di Dio si figura così come ciò in cui l'uomo deve avere fiducia.

Nelle parole di Kant: « [...] con la rappresentazione del mondo in cui gli esseri razionali si dedicano con tutta l'anima all'adempimento della legge morale, come un *Regno di Dio*, in cui natura e moralità pervengono ad un armonia che nessuna della due, per se stessa, comporta, grazie a un santo autore che rende possibile il sommo bene derivato»⁴⁰.

Possiamo quindi leggere facilmente una formulazione della questione che tratteggia un Regno di Dio come luogo di armonia e giustizia, punto d'arrivo della scalata umana verso la moralità. Kant mette comunque in guardia da una concezione errata di questo basilare. Il Regno di Dio resta, nella sua struttura, un'istanza trascendentale, che si pone come condizione di possibilità dello stesso progresso morale; non per questo, però, deve essere elevato oltre la propria stessa natura e divenire un'indefinita realtà trascendente: «Questa medesima tipica preserva anche dal misticismo della ragione pratica, che, di ciò che serve soltanto da simbolo, fa uno schema, ossia sottopone all'applicazione dei concetti morali intuizioni reali e tuttavia non sensibili (di un invisibile *Regno di Dio*), e

⁴⁰I. Kant, AA 05: s. 128, z. 22.

svaga così trascendente»⁴¹.

La costruzione di un concetto trascendente e mistico (assolutamente religioso) del Regno di Dio, d'altra parte, lo allontana inevitabilmente dal suo reale scopo, ovvero quello di combattere la propria inclinazione e l'attitudine a disubbidire nell'anelito verso la compiutezza morale:

La dottrina del Cristianesimo, anche se non la si considera ancora come dottrina religiosa, offre su questo punto un concetto del sommo bene (*Regno di Dio*) che il solo che risponda rigorosamente alle esigenze della ragione pura pratica. La legge morale è santa (inviolabile), ed esige santità dei costumi, sebbene qualunque perfezione morale a cui può giungere l'uomo sia sempre soltanto virtù, cioè intenzione conforme alla legge, per rispetto verso la legge, e, quindi, coscienza di un continuo inclinare alla trasgressione.⁴²

Leggendo queste righe, e ricordando le considerazioni formulate precedentemente riguardo la ricorrenza di queste tematiche nella *Religion*, e il modo in cui Paolo si presentava in quel contesto possiamo trovare una forte vicinanza con quanto si può nuovamente leggere nella *Lettera ai Romani*: «Il regno di Dio infatti non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo: chi serve il Cristo in queste cose, è bene accetto a Dio e stimato dagli uomini. Diamoci dunque alle opere della pace e alla edificazione vicendevole»⁴³.

Le opere perseguite dall'uomo nella speranza e nella fede di una imminente realizzazione totale in Dio, rappresentano quindi un'istanza centrale nelle lettere paolina riguardo le quali abbiamo notato un interesse kantiano e si ripresentano simili nella seconda Critica.

Come abbiamo accennato, questa problematica confina con il concetto di Dio come postulato della ragione e come garante della completezza morale. Leggendo la *Religion*, abbiamo notato che, riguardo questo precetto, Kant fa spesso riferimento all'*Epistola ai Romani*. Nella parte precedente abbiamo fatto particolare riferimento a *Rm. 8, 21, Rm 3, 27, Rm 8, 14, Rm 6, 16*. Dovendoci ora concentrare sulla *Kritik der praktischen Vernunft*, possiamo identificare un'interessante armonia tra quanto Kant scrive nella *Dialektik* e quanto ritroviamo nella lettera paolina.

Scriveva Kant:

⁴¹ Ivi s. 70, z. 36 – s. 71, z. 3.

⁴² Ivi s. 128, z. 1-3.

⁴³ Rm 14, 17.

In tal modo la legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto e scopo finale della ragion pratica, conduce alla religione, cioè alla conoscenza di tutti i doveri come comandi divini: non in quanto sanzioni, cioè disposizioni arbitrarie, in sé accidentali, di una volontà estranea, bensì come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, le quali, pure, devono venir considerate come comandi dell'Essere supremo, perché solo da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e insieme onnipotente, possiamo *sperare* il sommo bene, che la legge morale ci fa dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi; e possiamo, quindi, sperare di raggiungerlo grazie all'accordo con tale volontà.⁴⁴

L'armonia di cui sopra si può, quindi, rintracciare in queste parole paoline: «Il Dio della *speranza* vi riempia di ogni gioia e pace nella fede, perché abbondiate nella speranza per la virtù dello Spirito Santo. Fratelli miei, sono anch'io convinto, per quel che vi riguarda, che voi pure siete pieni di bontà, colmi di ogni conoscenza e capaci di correggervi l'un l'altro»⁴⁵.

In entrambe le formulazioni, l'agire morale trova la sua origine, così come la sua soluzione, nel concetto chiave di *speranza*⁴⁶. La domanda kantiana “Che cosa posso sperare?”, centro di un momento fondamentale della dottrina etica di Kant, può subire numerose letture e analisi che tengano conto dell'importanza di un concetto simile nell'epistolario paolino, che non solo abbiamo visto essere molto amato da Kant ma anche essere fondamentale nello sviluppo del panorama religioso all'interno del quale Kant si muoveva. Dio e la sua natura diventano postulati essenziali, che portano a nutrire una speranza all'interno della quale si può compiere l'agire morale. Il problema della giustificazione, il tema delle opere, il valore della fede e dei comandamenti divini possono così trovare una loro sistemazione in una lettura che tenga conto di Paolo come possibile fonte di queste proposizioni kantiane.

Non mancano, nella *Kritik der praktischen Vernunft*, riferimenti diretti inerenti il Vangelo. All'interno della problematica che stiamo discutendo, uno in particolare sembra meritare attenzione:

Ama Dio al di sopra di tutto, e il tuo prossimo come te stesso». Perché, come comando, esso esige rispetto per una legge che comanda l'amore, e non lascia ad una scelta arbitrari il farsene principio.[...] Amare Iddio significa, in questo contesto, eseguire volentieri i suoi comandi; amare il prossimo, esercitare volentieri tutti i doveri verso di esso.[...] Quella legge di tutte le leggi, dunque, come ogni prescrizione morale dei *Vangeli*, presenta l'intenzione morale in tutta la tua perfezione, nella forma di un ideale di santità non raggiungibile da una creatura, tuttavia come esemplare a cui dobbiamo cercare di

⁴⁴ I. Kant, AA 05: s. 129, z. 16-27, corsivo mio.

⁴⁵ Rm. 15, 13-15.

⁴⁶ Cfr. anche Rm 5, 1-3 Ef. 1, 18-20; Tm. 4, 10; Ef. 2, 4-10.

avvicinarci e di divenire pari, in un progresso continuo ma indefinito.⁴⁷

Sappiamo bene che il precetto della regola aurea, così come quello dell'amore per Dio, torna spesso nel Vangelo, e sarebbe quindi azzardato attribuire ciecamente a Paolo l'attributo di fonte per questo passo. In virtù però di quanto abbiamo avuto modo di constatare riguardo la rilettura paolina del concetto di amore cristiano, e dell'interesse che si può riscontrare per la *Lettera prima ai Corinzi* nella *Religion*, risulta interessante proporre un paragone con un passo paolino che Kant ha dimostrato di conoscere bene⁴⁸:

Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore⁴⁹

La legge e l'amore conoscono in queste parole la stessa tensione che si riscontra nella trattazione kantiana. La "legge di tutte le leggi", ovvero la "legge che comanda l'amore" prescrivendo "un ideale di santità non raggiungibile" sembra trovare un'ottima descrizione in queste parole paoline, cui è affidato proprio il compito di mostrare in quale modo la legge e l'amore siano legati, e in che modo si possa intendere un amore come comando.

La comunità morale

Nella sezione precedente abbiamo avuto modo di argomentare in che senso il concetto di comunità e di corporazione si dimostri centrale e rivoluzionario all'interno della produzione paolina. Nel discutere quel punto, non è stato fatto riferimento diretto al testo paolino; questa mancanza ci permette ora di affrontarlo, però, direttamente relazionato con la seconda Critica e indirizzando la nostra ricerca verso i cardini essenziali della relazione. Nuovamente concentreremo la nostra attenzione su un testo influenzato che ha influenzato la *Religion* e che mostra un valore particolare nella

⁴⁷ I. Kant, AA 05: s. 83, z. 03-27, corsivo mio.

⁴⁸ Cfr. I. Kant, AA 06: s.135, z.19.

⁴⁹ 1cor 13,8.

sagomatura di questa del concetto di comunità morale: *La Lettera agli Efesini*.

Paolo riprende, in questa epistola, il problema della comunità in diversi momenti e utilizzando formule eterogenee; ritorna la figura del Cristo corporato e dell'aiuto reciproco, nel disegno complessivo di una comunità cristiana che si unisce per affrontare il demonio⁵⁰ e realizzare la morale, in attesa del Regno di Dio.

In questo momento sono di particolare interesse due formulazioni paoline di tale concetto:

Poiché per mezzo di lui e gli uni e gli altri abbiamo accesso al Padre in un medesimo Spirito. Voi dunque non siete più né forestieri né avventizi; ma siete concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio, essendo stati edificati sul fondamento degli apostoli e de' profeti, essendo Cristo Gesù stesso la pietra angolare, sulla quale l'edificio intero, ben collegato insieme, si va innalzando per essere un tempio santo nel Signore⁵¹

E poi ancora: «[...] ma che seguitando verità in carità, noi cresciamo in ogni cosa verso colui che è il capo, cioè Cristo. Da lui tutto il corpo ben collegato e ben connesso mediante l'aiuto fornito da tutte le giunture, trae il proprio sviluppo nella misura del vigore d'ogni singola parte, per edificar se stesso nell'amore»⁵².

In questi due momenti, Paolo utilizza due metafore molto forti per rendere conto dell'immenso valore che nella sua dottrina questo concetto ricopre. La comunità cristiana (che nell'interpretazione dominante è la Chiesa⁵³) è una città, i cui membri si innalzano fino a raggiungere la perfezione divina; poche righe dopo la stessa comunità è il corpo di Cristo, che nella ricerca dell'armonia tra le sue membra, si sviluppa in ogni parte e costruisce se stesso secondo l'amore.

Nella *Critica della ragion pratica*, si assiste alla trattazione dei concetti di movente, di rispetto, di massima e di interesse, fino ad arrivare al concetto centrale di Dover. Ciò che può attirare la nostra attenzione durante questa lettura è il tono utilizzato da Kant per argomentare. Difatti, l'argomentazione è di per se stessa impersonale, e l'autore parla della divinità e dell'umanità come se la propria realtà fosse estranea ad entrambe. Subito dopo aver introdotto il problema del dovere, e aver scritto «Per gli uomini, e per tutti gli

⁵⁰ La ricezione kantiana del male, descritto come un demone esterno a noi, è stata già incontrata nella *Religion*.

⁵¹ Ef. 2, 18-22, corsivo mio.

⁵² Ef. 4, 15-17, corsivo mio.

⁵³ Diventerebbe, in questo senso, molto interessante ricondursi alla riflessione kantiana riguardo la Chiesa invisibile.

esseri razionale creati, la necessità morale è coercizione»⁵⁴, il registro subisce un cambiamento e quelli che prima erano *Menschen* diventano *wir*.

L'incidenza del pronome personale nel ruolo di oggetto della trattazione passa da una quasi totale assenza⁵⁵ ad una predominanza assoluta, preannunciando il passo di nostro interesse: «Noi siamo, bensì, membri legislatori di un regno morale, possibile in virtù della libertà e presentatoci dalla ragione pratica perché lo rispettassimo: ma ne siamo, al tempo stesso, sudditi, non il capo»⁵⁶.

In queste poche parole, troviamo formulato proprio il concetto di comunità come comunità morale. I membri legislatori di Kant ricordano i concittadini membri della famiglia di Dio paolina, e così la tensione tra i sudditi imperfetti e il capo (la santa legge kantiana) riportano al rapporto costruito da Paolo tra le membra del Cristo corporato, dal cui capo si genera un corpo che ricerca l'armonia tra le sue parti, per costruire una solida realtà morale che orbiti intorno all'amore. Ovviamente non si può essere certi che Kant stia facendo riferimento diretto alla lettera paolina, ma risulta interessante che dopo poche righe⁵⁷ si legga un riferimento diretto proprio al Vangelo e nello specifico al problema della tensione dell'essere finito verso la perfezione divina, che abbiamo visto essere centrale nella *Lettera agli Efesini*, la quale sarà poi citata direttamente dallo stesso Kant nella *Religion*, proprio per sostenere questa stessa argomentazione. Così, dove la comunità diveniva la corporazione di Cristo in Paolo, Cristo diviene la corporazione della legge morale in Kant.

Il progresso

«Vi esorto dunque io, il prigioniero nel Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà, mansuetudine e *pazienza*, sopportandovi a vicenda con amore»⁵⁸.

La pazienza, nell'opera paolina, è un concetto che conta numerosissime ricorrenze, e il motivo centrale di questa ripetizione è sicuramente l'orizzonte escatologico in cui si muove l'Apostolo.

Come abbiamo già avuto modo di notare, per Paolo la fine di tutte cose è un

⁵⁴ I. Kant, AA 05: s.84, z.08.

⁵⁵ Di fatto era apparso solo nel periodo in I. Kant, AA 05: s.74, z.23-28.

⁵⁶ I. Kant, AA 05: s.82, z.33-37.

⁵⁷ Cfr. I. Kant, AA 05: s.83, z.23.

⁵⁸ Ef. 4, 1-2.

momento molto vicino, in vista del quale è compito dell'uomo agire in modo tale da rendersi degno agli occhi Dio, che potrà così, nella sua grazia, compiere finalmente un Regno in cui tutto il bene possibile sia finalmente realizzato, salvando gli uomini dal loro peccato e dal loro continuo agone morale.

Nella *Kritik der praktischen Vernunft* il tema del progresso verso il meglio, di un costante progredire morale che porta la creatura finita ad anelare all'infinito, viene affrontato direttamente e accennato da Kant in molti momenti. In questa sede può essere degno di nota ritrovare questo tema nel quarto e nel quinto paragrafo del secondo capitolo della *Dialettica*, in quanto è proprio in questi momenti che Kant si rifarà direttamente alla dottrina cristiana per discutere dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima come postulati.

Leggendo la *Religion*, si nota che Kant fa diretto riferimento a Paolo⁵⁹ per discutere del ruolo della religione nella vita morale dell'uomo, ed è proprio in quel contesto che Paolo introduce e poi discute la tematica di nostro interesse:

Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti. Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la *risurrezione* dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché *ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi*. Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui che gli ha sottomesso ogni cosa. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti.⁶⁰

In queste righe, Paolo pone due estremi tra i quali si muove l'uomo con il suo problema etico: Adamo e Cristo. Muovendosi da Adamo a Cristo l'uomo compie un progresso verso il meglio, avendo come mezzo per questa realizzazione la fede e la legge (Mosè).

Kant, nella *Religion*, mostra in che modo questa concezione paolina sia rappresentativa del ruolo di indicatore morale che cui ottempera il cristianesimo; possiamo ora leggere dalla seconda *Critica*:

Per questo, la religione cristiana la fa derivare anch'essa lo stesso spirito santificante, che

⁵⁹ 1cor 13, 11. Cfr. I. Kant, AA 06: s. 122, z. 03.

⁶⁰ 1cor 15,24-28.

produce questo fermo proposito, e con esso, la consapevolezza della costanza del progresso morale. Ma, anche naturalmente, colui che è conscio di aver persistito per un lungo tratto della sua vita, fino alla fine, nel progresso verso il meglio, e per motivi genuinamente morali, può ben formarsi la consolante speranza, benché non la certezza, che anche in un'esistenza che perduri al di là di questa vita resti fedele a tali principi.⁶¹

In questa nota conclusiva del quarto paragrafo, Kant affronta quindi apertamente il cristianesimo, riferendosi ad istanze molto simili a quelle che abbiamo letto in Paolo. La speranza, la vita dopo la morte e l'attesa dell'azione risolutiva divina mettono in scena una realtà che produce nell'animo umano la propensione alla moralità, ed è questo lo stesso concetto che Kant svilupperà poi nella *Religion*, riferendosi alle stesse istanze paoline.

Sempre nella *Religion*, poi, Kant sarà ancora più aderente alla tematica parlando proprio della tensione verso l'ideale di perfezione morale come il “dovere universale di noi uomini”⁶² Scrivendo queste parole Kant fa riferimento a Paolo, più specificatamente alla *Lettera agli Ebrei*. In quest'opera paolina il tema centrale è proprio il rapporto tra la natura umana tendente al peccato e la perfezione divina. Il riferimento kantiano riguarda soltanto l'incipit della lettera: «Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli»⁶³.

Questa è però proprio la promessa cui fa riferimento Kant e a cui si rifà lo stesso Paolo per tutta la lettera:

Quanto a voi però, carissimi, anche se parliamo così, siamo certi che sono in voi cose migliori e che portano alla salvezza. Dio infatti non è ingiusto da dimenticare il vostro lavoro e la carità che avete dimostrato verso il suo nome, con i servizi che avete reso e rendete tuttora ai santi. Soltanto desideriamo che ciascuno di voi dimostri il medesimo zelo perché la sua *speranza* abbia compimento sino alla fine, e perché non diventiate pigri, ma piuttosto imitatori di coloro che con la fede e la perseveranza divengono eredi delle *promesse*.⁶⁴

E poi ancora: «Si ha così l'abrogazione di un ordinamento precedente a causa della sua debolezza e inutilità - la legge⁶⁵ infatti non ha portato nulla alla perfezione - e si ha

⁶¹ I. Kant, AA 05: s.123, z.18 (nota).

⁶² I. Kant, AA 06: s. 61, z. 01.

⁶³ Eb.1, 3.

⁶⁴ Eb. 6, 9-12.

⁶⁵ La legge cui fa riferimento Paolo, non è da intendersi in senso kantiano ma come statuto religioso. In questa fase, in effetti, Paolo dimostra come la promessa divina salvi l'uomo dalla superstizione.

invece l'introduzione di una *speranza* migliore, grazie alla quale ci avviciniamo a Dio»⁶⁶

Leggendo queste parole paoline si può forse attribuire? un valore più forte alle parole kantiane della seconda *Critica*:

Dunque, rispetto alla santità, che la legge cristiana esige, alla creatura non è consentito che un progresso all'infinito; che, però, appunto perciò, la autorizza a sperare in una propria sopravvivenza, che vada anch'essa all'infinito. Il valore di un'intenzione pienamente commisurata alla legge morale è infinito, perché ogni possibile felicità, nel giudizio di un solo dispensatore saggio e onnipotente, non trova altro limite che l'inadeguatezza degli esseri ragionevoli rispetto al loro dovere. [...] Ora, la dottrina morale cristiana supplisce a questa mancanza (del secondo, indispensabile elemento del sommo bene) con la rappresentazione del mondo in cui gli esseri razionali si dedicano con tutta l'anima all'adempimento della legge morale.⁶⁷

Der Kampf

È cosa nota che il concetto di lotta e di coercizione è centrale nel teatro etico kantiano; abbiamo già avuto modo di notare in che modo la lettura kantiana di Paolo abbia prodotto, nella *Religion*, un concetto della situazione etica dell'uomo come quella di una tensione verso il meglio in una competizione continua con la propria natura limitata e le proprie inclinazioni. Avremo ora modo di ritrovare questa stessa questione nella seconda *Critica*, per indagare riguardo a una possibile eco paolina.

[...]poiché tutti (*questi concetti*⁶⁸) presuppongono una limitatezza della natura di un essere, in cui la costituzione soggettiva della sua volontà non concorda automaticamente con la legge oggettiva di una ragione pratica: presuppongono che si debba essere spinti all'azione da un qualche movente, sussistendo, rispetto ad essa, un ostacolo interno. Alla volontà divina, dunque, essi non si possono applicare.⁶⁹

Questo passo può risultare utile ai nostri scopi proprio per questo concetto di *Hinderniß*. In effetti avevamo già incontrato questo termine nella *Religion*, proprio riguardo la contrapposizione tra l'uomo e le sue inclinazioni. In quella sede Kant si preoccupava di rendere conto del perché Paolo, nella sua lettera agli Efesini, ponesse l'ostacolo alla realizzazione morale fuori dall'uomo (il demonio) invece che internamente (le inclinazioni). In questo passo la presenza di un ostacolo interno diviene il discriminante etico essenziale tra l'uomo e la divinità, la condizione umana e la

⁶⁶ Eb. 7, 18-19.

⁶⁷ I Kant, AA 05: s.128, z.08-12.

⁶⁸ Movente, interesse e massima.

⁶⁹ I. Kant, AA 05: s. 079, z. 27-32.

santità. Dio non necessita di questi concetti dentro di sé, poiché in Lui la volontà concorda perfettamente con la legge; difatti, come abbiamo visto, la sua perfezione morale unita alla sua onnipotenza danno alla comunità umana la sicurezza di agire in vista in un fine possibile nella Sua totalità. La lotta condotta dall'uomo, quindi, in virtù di una «speranza nella Provvidenza»⁷⁰, ritorna come forte problematica nella lettera paolina letta da Kant: «Per il resto, attingete forza nel Signore e nel vigore della sua potenza. Rivestitevi dell'armatura di Dio, per poter resistere alle insidie del diavolo. La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti»⁷¹.

Paolo riprenderà questa tematica in altri momenti, ma faremo qui riferimento all'*Epistola ai Romani* e a quei passaggi che Kant dimostra di conoscere:

Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mente, servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato.⁷²

Nella visione che vi suggerisce qui Paolo, dunque, il corpo e la legge vivono in un continuo scontro in cui si realizza la situazione morale dell'uomo. Non esiste la possibilità di una completa realizzazione, ma non può esistere una moralità senza questa lotta. Lo stesso Paolo mette in guardia i Corinzi⁷³ dalle situazioni che possono favorire la tentazione ma non nega che queste tentazioni saranno sempre in conflitto con la legge della propria mente. Nella seconda lettera ai Corinzi, poi, Paolo si presenterà come degno Apostolo, proprio in virtù della fatica e della sofferenza che sopporta per poter

⁷⁰ I. Kant, AA 05: s. 128, z. 32.

⁷¹ Ef. 6, 11-13.

⁷² Rm. 7, 14-25.

⁷³ Cfr. 1Cor. 7, 25-28.

anelare alla completa realizzazione morale⁷⁴.

Tornando alla *Critica*, leggiamo:

Desideri e inclinazioni, pertanto, rendono sempre necessario fondare l'intenzione della proprie massime, rispetto alla legge, su una coercizione morale: non su una dedizione spontanea, bensì sul rispetto, che esige l'osservanza della legge, quand'anche avvenga malvolentieri; impongono, cioè, non di fondarla sull'amore, che non si dà pensiero di una resistenza interiore della volontà alla legge, ma di fare dell'amore, cioè del puro amore per la legge (perché altrimenti [...] trapassando in santità, cesserebbe di essere virtù) la metà costante, sebbene irraggiungibile, dei nostri sforzi.⁷⁵

E poi, di nuovo: «L'intenzione, con cui egli ha l'obbligo di seguirla (*la legge morale*), è di seguirla per dovere, non per libera inclinazione, e neppure spontaneamente; e la sua condizione morale, in cui può sempre trovarsi, è la virtù, cioè in intenzione morale in lotta, nel presunto possesso di una totale purezza delle intenzione del suo dovere»⁷⁶.

La concettualizzazione operata da Paolo del problema di agone morale in una tensione verso Cristo sembra ritornare nei toni e nelle formulazioni kantiane. Può essere degno di nota, (oltre alla già evidenziata corrispondenza con l'argomentazione del '93) evidenziare il fatto che anche i passi kantiani appena citati sono separate da una riflessione che rimanda esplicitamente al Vangelo⁷⁷. Kant si preoccupa infatti di evidenziare come la sua argomentazione parta proprio dal precetto evangelico del rispetto dell'amore di Dio per liberarlo da una parte dal fanatismo religioso della “*religio*” lucreziana e dall'altro dal fanatismo morale del “*non desiderare*” sinaico.

Così Kant si inseriva nella polemica contro il fanatismo (*Schwärmerei*) che ritornava

⁷⁴«Sono ministri di Cristo? Sto per dire una pazzia, io lo sono più di loro: molto di più nelle fatiche, molto di più nelle prigioni, infinitamente di più nelle percosse, spesso in pericolo di morte.[...] Bisogna vantarsi? Ma ciò non conviene! Pur tuttavia verrò alle visioni e alle rivelazioni del Signore.[...] A causa di questo per ben tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: “Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza”. Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte». (2Cor. 11, 23 – 12,11). La forza della legge morale, e così la morale stessa, può emergere solo davanti alle proprie debolezza carnali, o, nei termini kantiano, alle inclinazioni e ai desideri. Certo non bisogna vantarsi dei propri sacrifici, avverte Paolo, prendendo però piena coscienza delle proprie debolezze e del modo in cui il dovere ci chiama ad affrontarle, così si realizza la legge morale e le si rende omaggio. Con Kant: «Si posso esaltare la azioni altrui, compiute con grande sacrificio ed esclusivamente per dovere, chiamandole nobili e sublimi: e, anche in questo caso, solo in quanto vi siano indizi che fanno presumere che esse siano state fatte esclusivamente per rispetto verso il proprio dovere, non per una esaltazione dell'animo» (I. Kant, AA 05: s. 85, z. 18-22).

⁷⁵ I. Kant, AA 05: s. 83, z. 23.

⁷⁶ I. Kant, AA 05: s. 84, z. 33-37.

⁷⁷ I. Kant, AA 05: s. 83, z. 23.

molto spesso nel Settecento⁷⁸. Spesso, al fanatismo veniva opposto l'agire eroico e sublime, che ritrovava la sua fonte in Plutarco. Kant, invece, oppone al fanatismo la sua forte elaborazione del dovere. Esulando forse da quella che è la ricerca della fonte in se stessa, reputo comunque possa essere interessante evidenziare il fatto che, nuovamente nella *Religion*⁷⁹, sempre opponendosi al fanatismo morale, Kant farà riferimento proprio a Paolo, e alla *Seconda lettera a Corinzi*⁸⁰, dove l'Apostolo propone una versione eroica della propria figura, in quanto fedele persecutore della realizzazione morale e in cui questo eroismo viene proprio descritto come la continua lotta con le proprie necessità in una ininterrotta e devota pazienza, nutrita dalla fede e dalla speranza.

Conclusioni

Ripercorrendo il sentiero calcato fino a questo punto, abbiamo cercato di ricostruire, seppur brevemente, l'importanza dell'opera paolina nella realtà religiosa e sociale che ha portato al pietismo kantiano; abbiamo poi considerato in che modo la rilettura operata da Paolo nei confronti del messaggio cristiano possa rientrare in questo sistema religioso e morale. Infine, abbiamo ricercato l'influsso paolino nella seconda Critica nel controluce di una lettura selettiva della *Religion*, concentrandoci nell'analisi di temi kantiani presenti in entrambe le opere, e dove Kant dichiara apertamente il proprio debito con Paolo (nella *Religion*) o con il Vangelo (nella *Critica*).

Il fine essenziale di questo contributo ha voluto essere, per concludere, quello di evidenziare l'importanza di una considerazione di Paolo come fonte kantiana, sebbene non si possa ritenere che questo scritto abbia esaurito questo complesso tema kantiano.

Difatti, l'influsso dell'epistolario paolino, che in se stesso è indiscutibile (quanto meno in virtù di una lettura della *Religion*), può essere il punto di partenza per approfondire la ricezione kantiana di una dottrina che si è dimostrata fondamentale per lo sviluppo della cultura protestante di nostro interesse.

Presa poi coscienza del rapporto tra religione e morale in Kant, reputo possa essere di largo interesse considerare Paolo come fonte influente nello sviluppo di concetti religiosi e morali presenti nell'opera kantiana, soprattutto in virtù di ciò che Paolo

⁷⁸ Tra i tanti, l'esempio più totalizzante potrebbe essere la Lettera sull'entusiasmo di Shaftesbury (1708).

⁷⁹ I. Kant, AA 06: s. 87, z. 16.

⁸⁰ 2Cor. 6, 1-20.

rappresenta nella genesi della sensibilità religiosa del XVIII secolo.

Potrebbe essere quindi interessante ricostruire un panorama convincente della ricezione paolina del Settecento, identificarne i punti fermi più certi e ricercare in che modo questa realtà abbia potuto riadattarsi a fonte kantiana. Inoltre, si dimostrerebbe utile discutere se tali precetti dell'epistolario paolino e della sua ricezione abbiano subito un'evoluzione nello stesso Kant, partendo dalla sua fase precritica fino alle formulazioni più mature.